

東アジアにおける〈中〉の思想

木岡伸夫（関西大学名誉教授）

はじめに

- 1 〈中〉の論理
- 2 〈中〉の形而上学
- 3 中道のロゴス

おわりに

はじめに

〈中〉の思想はインドと中国に発し、日本にも伝わって、それぞれの地域に有力な言説を生み出しました。本発表は、インド・中国・日本に展開する〈中〉のロゴスを、(1) 〈中〉の論理（インド）、(2) 〈中〉の形而上学（中国）、(3) 中道のロゴス（日本）、という三つのタイプに分け、それぞれの個性を明らかにします。その意図は、印中日という東アジア——朝鮮その他の地域については、残念ながら言及する用意がありません——の三極に〈中〉の思想的立場を代表させることによって、その対極にある巨大勢力との対決を実現することにあります。

〈中〉を重んじる思想的立場を、一括して「中道主義」と呼ぶことにします。それに対して、〈中〉の意義を重視しない立場を「頂極主義」と名づけます。中道主義と頂極主義、どちらも初耳かと存じますが、拙著の執筆中に考えついた造語です。なぜこの二つの名を使用する必要があるのでしょうか。例えば、儒教の「中庸」は、〈中〉それ自体に〈正しさ〉があるという思想を表します。この思想によって、〈中〉を實踐することが正しい行き方であるという「中道主義」が成立します。しかし、〈中〉であることにさしたる価値がないという考え方があり、一般的にはこちらの方が有力です。その理由は、最高の価値は頂極にあるのだから、そこに至らない中間、中途の段階には重要性がない、と考えられるからです。この思想は、西洋古代のプラトン（イデア論）に遡り、近代から現代に至る社会発展の過程で、頂極主義のイデオロギーとなって全世界を席卷した、というのが発表者の見解です。本発表では、頂極主義の由来や発展過程を主題化することはしません。「頂極主義」が存在するという想定の下に、その対抗軸となるべき「中道主義」の砦を仮設することが、本発表の目的です。

以下、〈中〉のロゴスの三つのタイプを順に挙げ、それぞれの特色を明らかにしていきます。

- 1 〈中〉の論理

仏陀が涅槃の境地に入ったとき、それまで修業の軸であった禁欲主義と快楽主義はいず

れも正しくない、そのいずれでもない「中道」こそ正しい道であると悟ってから、最初の説法に赴いたと伝えられています。この伝承から、極端な行き方を避けるという〈中〉の思想が、仏教の根本理念として他の地域に拡がりました。

その後の大乘仏教の代表的な流派の一つである「中観派」の祖龍樹は、『中論』において、対立する両辺をともに否定する絶対否定、「空」の立場をうちだすことによって、〈中〉の思想に明確な論理的規定を与えました。こうした龍樹のひそみに倣って、〈中〉の意味を四つの項から成る「テトラレンマ」（四つのレンマ）に定式化したのが、日本人哲学者山内得立（1890-1982）です。それは、Ⅰ－肯定、Ⅱ－否定、Ⅲ－両否、Ⅳ－両是、という形式を表し、形式論理がA（肯定）か非A（否定）かというディレンマであるのに対し、その上にAでも非Aでもない（両否）、Aでも非Aでもある、という二つのレンマを加える形となっています。四つの項から成るこの論理形式は、四区分別と似ていますが、山内のテトラレンマでは、Ⅲ（両否）とⅣ（両是）の関係が、四区分別とは逆になっています。この順序は、絶対否定から絶対肯定に転じるという「即」の関係を表す「即の論理」であるから、論理的可能性を列挙しただけの四区分別とは異なる、ということを山内は主張しています。

テトラレンマは、形式論理が排中律によって切り捨てた〈中〉の意味を回復する容中律、すなわち〈中の論理〉である、と主張されます。「中とはただ二つのものの中にあることではなく、それが二つのものの孰れでもなく、そしてそれ故にそれらの孰れでもあり得ることを意味する」（『新しい道德の問題点』1958年）。〈中〉とは、ふつうに言われるような〈中間〉のことではなく、両否から両是に転換することである。その転換を「即」とする「即の論理」が、〈中の論理〉であるとされました。この考えは、龍樹の強調する「空」の視点に立つことによって、〈中の論理〉が成立するということを物語っています。

仏教に固有な「空」の意味が、〈中の論理〉によって表現される。言い換えれば、仏教的な視点に立たないかぎり、〈中〉の意味は理解されない、ということになります。『ロゴスとレンマ』（1974年）において、世俗諦と勝義諦という二諦が区別されるのも、このことを裏づけています。世俗的なものの見方では、肯定か否定か、というディレンマしかありえないのに対して、仏教のめざす高い境地に立つことによって、真か偽かという二値論理への囚われから解放された〈中〉の境地が開かれるわけです。

ディレンマからテトラレンマに飛躍することが、『ロゴスとレンマ』の課題であったとすれば、超越的な〈中〉の境地から世俗的な分別の立場が、いかにして生まれるかを説明することが、遺著となった『随眠の哲学』（1993年）のテーマです。ここでは、両否の第三レンマから両是の第四レンマへの転換が「即」であるというばかりではなく、肯否を超えた絶対的な「非」の地平から相対的な肯非の分別が生じてくる、という存在論的秩序の視点のうちだされます。これによって、それまでの「即の論理」は、「即非の論理」へと面目を改めることとなります。

山内得立が確立した〈中の論理〉は、仏教的な〈中〉の意味を存在論的に表現する「即非の論理」となるに至って、〈中〉を論理的に表現することがない西洋の「ロゴスの論理」に

対するオルタナティブ、という性格を明らかにしてきます。このことは、論理の次元で西洋思想に対する対抗軸が具体化されたことを意味します。とはいえ、〈中〉の思想は、論理のレベルだけで論じられるべきではない、と私は考えます。狭義の論理から区別される世界観や人生観は、「形而上学」によって表現されます。中国が舞台となる〈中〉の形而上学に目を転じることにします。

2 〈中〉の形而上学

山内得立は、龍樹『中論』をヒントに〈中の論理〉を構想しました。晩年の『ロゴスとレンマ』『随眠の哲学』にその成果が見られることは説明したとおりですが、実はそれとは別に、もう一つの〈中の論理〉を考えていたことが、先行する『新しい道德の問題点』から判ります。その中では、儒教の「中庸」と易の思想とが結びついた形而上学の存在を指摘し、そこに〈中の論理〉があることを明言しています。ということは、『新しい』を執筆した時点では、二つの〈中の論理〉が考えられていたのに、後の『ロゴス』に至って、仏教由来のテトラレンマに〈中の論理〉が一本化されたということです。なぜそうなったのか。事情は、儒教や易における〈中〉の思想が、論理ではなく、宇宙論的形而上学であると見られたことにあります。平たく言えば、儒教の哲学は、形而上学であっても論理ではない、それを〈中の論理〉として、ロゴスの対抗原理に仕立てることはできない、と判断されたのではないかと考えられます。

道德を論じるにあたり、山内は『中庸』冒頭（第一章「二」）の一節「喜怒哀樂の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆節に中る、これを和と謂う」に着目します。ここには、〈中〉の意味として、感情が未発の状態であること、感情が内から外に表れ出ること、表れた感情が節度にならなっていること、の三つが認められます。山内は、これら三つのうちの最後が、〈中〉の最も本質的な意味であるとしています。私は、執筆中の『〈中〉のロゴス』の中で、これら三つを「初発性」「中間性」「的中性」と名づけました。「AとBの間」(between A and B) というのは、もっともありふれた用法ですが、それよりも物事の正しいあり方を指す「的中性」が、〈中〉の真価であるという洞察です。

山内が分析した〈中〉の三つの意味の中で、すぐ目につくのは「中間性」。『中庸』第二章に引かれる孔子の言は、「道の行なわれざるや、我れこれを知れり。知者はこれに過ぎ、愚者は及ばざるなり」。正しい道である中庸について、賢い者は出過ぎたことをするし、愚かな者は実行が及ばない、という言い方で、「過不及の中」を達成することがいかに難しいかを嘆じています。「中庸」についてふつうに抱かれるイメージは、過剰と不足のどちらにも偏らない程々のあり方、バランス感覚、といったものでしょう。そういう理解の大本が、ここに示されています。日常的な道德の実践という角度から見れば、三つの意味のうち、「中間性」にウェイトがかかることも頷ける話です。「中庸」が道德哲学のテーマにとどまるのであれば、何も形而上学を展開する必要はないと考えられる。しかし現実には、儒教は易と手を結んで、宇宙論的形而上学へと理論をスケールアップします。それがどのように行われ、

いかなる結果を生じたかについて、私は二人の先学から教示を受けました——武内義雄『易と中庸の研究』（1943年）と本田濟『易学——成立と展開』（1960年）の二著。武内著からは、春秋時代に成立した儒教と殷周期に遡る易という別々の系統が、歴史をつうじて交流し、習合されてゆく経緯が、それぞれのテキスト——『中庸』および『易経』——の成立過程を突き合わせる手続きをつうじて明らかになります。本田著は、二つの思想の影響関係を批判的に分析して、元来占いの技術であった易が儒教と一体化することで、秦漢帝国のイデオロギーとなるに至った事情を浮かび上がらせます。両著のスタンスは異なるものの、二つの思想的伝統が結びつく過程に一種の歴史的必然を認める点は共通しています。

易と中庸が結びつくことによって、〈中〉の形而上学が成立しました。その実状について、要点を示します。「誠なる者は、天の道なり。これを誠にする者は、人の道なり」（『中庸』第十一章「一」）とあるように、『中庸』後半の主題は「誠」。武内著によれば、孔子の孫子思の著した「本書」に、子思の弟子たちによる「子思子語録」、さらに孟子による天人相関の思想を取り入れた「中庸説」が加わることによって、『中庸』が完成します。『論語』から『孟子』にかけての儒教の展開が、『中庸』一書に反映されているわけです。「誠」とは、天道と人道とのつながりを自覚して生きること。第一章「一」に「天の命ずるをこれ性と謂う。性に従うをこれ道と謂う」とあるように、天命が人間の性（本性）に内包されていることを知り、それに従う道が、後半部の「誠」によって言い表されています。孔子の時点では見られなかった天人相関の思想が儒教に定着したのは、易の影響によるものです。

易は「剛柔の中」を吉とする思想であり、「中」を道德の理想とすることから、子思学派が『中庸』本書の精神に沿って易を解釈した。それによって易が儒教の經典となる経緯を、武内著はあとづけます。『易経』は、64卦の経文と易の思想を展開する「十翼」から成ります。易の宇宙は天地人の三才にわたり、天については陰陽、地については剛柔、人については仁義、という二項によって成立する。いずれの二項についても、〈中〉が重要であるということが、易と儒教との共通了解になります。武内は、十翼各篇を三種類に分け、「剛柔の中」という地上的な道德が、天地を支配する陰陽二気に呼応する「誠」へと発展し、さらに人道としての仁義をも加えて、天地人全体を包括する宇宙論的形而上学となる過程を明らかにしています。易と儒教とが折衷されることで、〈中〉の形而上学が完成するというわけです。

先に〈中〉の意味として、「初発性」「中間性」「的中性」の三つを挙げました。これらは、『中庸』について山内得立が指摘したものですから、〈中〉の形而上学にそれらが含まれることは当然です。それを前提としたうえで、「初発性」についての問題点を挙げたいと思います。剛柔、陰陽、仁義という三つの二項対立の中で、形而上学の性格が顕著であるのは陰陽です。陰陽二気が分かれる前の「元氣」、それを発する「太極」が、二元対立を生む根源であるという。ここに〈中〉の形而上学の急所が存在します。易の宇宙論は、元氣としての太極を根本原理とする一元論であると同時に、陰と陽、理と氣とを区別する二元論と目される、中国特有の形而上学です。

一元論的な太極が想定されるところに、形而上的神秘化が認められます。本田濟は、この事実に対して「脱神秘化」を行います。陽と陰は、もともと「ひなた」と「ひかげ」、それが「陽は暑さの、陰は寒さのもとをなす一種の気体」として、「気」の考えに結びつけられる。「気」は呼吸であり、古代人にとって生命源と考えられたが、それが陰陽を男女雌雄の生殖作用を営む原質、さらには宇宙間の万物を生み出す元素と考えられるようになる。陰陽家の介在によって、儒教や道教に陰陽説や五行説の理論が、当時の自然科学として取り入れられていきます。自然科学の中国版ともいえるこうした展開は、戦国時代から統一王朝の秦漢帝国期にかけて要請されたイデオロギーと一体である、というのが本田著の主張です。十翼の中心である繫辭上傳には、「易に太極あり、これ両儀を生ず。両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず」とあり、八卦の成立はそのまま宇宙生成論を表します。「一」からすべてが生まれるとする思想は、本田によれば、「こうした一元論的なものを発生せしめる社会的な背景としては、ただ一人の君主のもとにあらゆる人が民としてまつろうような体制の統一国家が最もふさわしいであろう」(107頁)。

〈中〉の形而上学は、中国社会の状況に沿って要請されたイデオロギーの性格をつよく表します。こうした形而上学化を遮断する方向に、〈中〉のロゴスを開く道がないかどうか、を探りたい。というのも、特定の世界と結びつく形而上学は、〈中〉の思想が普遍的に共有されることを妨げるからです。私は「非形而上学」の方向性を、〈中の論理〉でも〈中の形而上学〉でもなく、日本で発達した〈道のロゴス〉に認めたいと考えます。

3 中道のロゴス

〈中〉に〈道〉が結びついて成立する〈中道〉。〈中道のロゴス〉とは、〈道〉によって形而上化が阻止された、非形而上学としての〈中〉のロゴスです。〈道〉が形而上化を阻止すると言え、そんなことはない、と反論されることが予想されます。というのも、いま見たとおり、儒教の「中庸」は「道」と呼ばれ、宇宙論的形而上学の概念となっているし、道教の場合、老荘における「道」の思想は、まさしく「無の形而上学」(中島隆博)にほかならないからです。こうした先例は、「まっすぐに延びた道路」という〈道〉の原意が、中国に特有な〈形而上的還元〉を施されて、抽象的理念に昇華されたケースを表します。これに対して、日本では、〈道〉の原意に副った直喩として、「～の道」と呼ばれるような実践的なトレーニングの技法が具体化され、実践されてきました。「修業」の蓄積が生む〈道の文化〉を首導する言説を、〈中道のロゴス〉と呼びたい。それが形而上学でないことは、〈道〉の具体的な存在性格から来ています。

現実に体験される道は、どこからはじまってどこまで続くかが見通せないような連続体——中国大陸の道は、そういうものでしょう。地平線の彼方をしるしづける消尽点は「X」。それが存在することは分かっても、それが何かは言うことができないものです。「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(『老子』第四十二章)とされる「道」の原イメージは、そういうもののように思われます。そういう道についての基礎経験が、中

国では深遠な形而上学を展開したのとは対照的に、日本では日常のふるまいから出発して、「型」と呼ばれる完成態を生み出すような文化の作法を発達させました。〈型の文化〉は、インドや中国のような文明の中心地ではなく、日本という周辺地域にこそ可能であった特殊な現象ではないかと、私は考えています。それが成立したのは、文明を特徴づける自己中心的な形而上学から距離をとって、その思想のエッセンスを実践に活かすことができる立場にあったからだと思います。

拙著『〈中〉のロゴス』では、日本的な〈型の文化〉に関する理論装置として、〈かたちの論理〉というものを使用しています。もうかれこれ30年ばかり考え続けてきた自前の思想ですが、それについてくわしく説明することはできません。要点のみ申し上げるなら、ほとんど一体化している〈かたち〉と〈かた〉とを分け、たがいの連続と非連続とを〈かたちーかた〉複合と名づけます。「～道」と呼ばれる修業の内実は、〈かたち〉から〈かた〉が成立し、また〈かた〉から〈かたち〉が生み出される、といった相互に反転する過程を併せもつ〈かたちーかた〉複合の進展であるとするものです。お判りのように、〈かたち〉と〈かた〉の区別は日本語で成立するものであって、これらに対応するフォームやパターンには、こうした微妙な区別は存在しません。戦前の三木清や西田幾多郎は、「形の論理」を唱道した際に、こうした日本語の論理を考慮しませんでした。二人とも東洋的な「形なき形」を意識しながら、西洋哲学の論理である「弁証法」に囚われていたために、その先進的なプロジェクトは挫折したのです。

おわりに

東アジアにおける〈中〉の思想は、〈中の論理〉（インド）、〈中の形而上学〉（中国）、「中道のロゴス」（日本）という、三つの異なるタイプの言説を生み出しました。それぞれの存在理由を追究することとは別に、これらを東アジアの〈中〉のロゴスとして一括することの意義は何か。これに言及して終わりたいと存じます。

現在の世界は、より高い達成を求めて競争する心的傾向に支配されています。最初に申し上げたとおり、「中庸」を省みることのないこうした潮流を「頂極主義」と呼び、それとは対照的な〈中〉に定位する行き方を「中道主義」と呼ぶ。そうすると、イデオロギーとしての頂極主義が全世界を席卷する今日、その対抗軸となるべき〈中〉の思想を宣揚することは、ほとんど不可能ではないか、というのが私の偽らざる実感です。しかしながら、東アジア世界には、本来、西洋文明に拮抗しうるだけの重量をそなえた文明史的基盤が存在する。にもかかわらず、そのことの意義が当の主体によって自覚されている、とは言いがたいのが現状です。それどころか、頂極主義のイデオロギーに洗脳されているのではないかと見まごうばかりの強大な力が、アジア世界を支えてきた古くからの精神的連帯を損なう方向に動いているように感じられます。これ以上の現状批判は、曲解を招きかねないので止めます。発足したばかりの「東アジア哲学研究会」の充実発展が、今日ほど求められる時代はない、と一言申し上げて、粗略な報告を結ばさせていただきます。ありがとうございました。